

RESEÑAS

SCHMITT, Carl: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Estudio preliminar, traducción y notas de Monserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996.

Cuando Schmitt reflexionó sobre el sentido de su trayectoria en el librito *Ex captivitate salus*, siempre acabó encontrando, dado su formidable saber histórico, el momento erudito más significativo para ilustrar su propia suerte personal. Así, en un momento cita el *Policrático* medieval para iluminar sus relaciones con el Tirano. Entonces cita las tres relaciones permitidas con el tirano: *Tyrannum licet adulari, tyrannum licet decipere, tyrannum licet occidere*. No se tiene constancia directa de que Schmitt pusiera en práctica la última de las leyes permisivas. Sí lo hizo desde luego su amigo Johannes Poppitz, que por eso fue colgado. También debió hacer algo en contra de Hitler su otro amigo, el general von Schleicher, que también fue asesinado en la noche de los cuchillos largos.

En todo caso, hay dudas acerca del lugar que ocupa este pequeño libro, escrito en 1933, en la escala de las relaciones permitidas con el tirano. Desde luego, en nada puede herir este libro a Hitler. Dado además que se sitúa al principio de la toma del poder por parte del régimen nazi, resulta claro que sólo las dos primeras opciones son relevantes. Ahora bien: ¿adula o engaña al tirano este libro? ¿Adular no es acaso una forma de engañar? ¿Qué es lo que quería decir verdaderamente Schmitt con frases como *El Führer protector del derecho*, justo cuando acababa de suceder la célebre noche de los cuchillos largos? ¿Adular? ¿Engañar? Seguramente sólo hay una cosa: no quería hacer uso de su derecho a herir al tirano.

No parece entonces que Juan de Salisbury tenga razón. En relación con el tirano sólo hay

dos opciones: o matarlo o engañarlo. Reconozco que obedecerlo es una de las formas del engaño, puesto que no se le obedece salvo para escapar a sus iras. No obstante, la obediencia silenciosa es una forma de engaño más sutil que la adulación, moralmente más compleja, por cuanto puede existir una obligación contraída de algún tipo y por cuanto no requiere el concurso del alma propia. La adulación es libre. Si uno la frecuenta es porque quiere conseguir algo.

Nadie ignora la tremenda ambición de Schmitt, propia de un católico resentido en un medio intelectual y académico hostil, dominado por la vieja afinidad electiva del mundo luterano y el mundo hebreo. Además, apenas cabe ignorar la firme convicción de Schmitt de poseer la solución para una Alemania que desde luego no podía encontrar una salida en Weimar. Así que si Schmitt aduló al tirano siempre fue bajo la coartada de que el poder así conquistado redundaría en cosas deseables para él y, llegado el caso, para su pueblo.

¿En qué se concreta la adulación del régimen nazi en este librito? En un rasgo bien sencillo: Schmitt defiende que el movimiento nacionalsocialista ha contraído el elevado mérito y el acierto ante la historia de dar el paso a una forma de pensamiento que caracteriza como «orden concreto». Esta adulación alcanza dimensiones de filosofía de la historia, casi escatológicas, cuando reconoce que, de esta manera, el régimen nazi ha dejado atrás formas conceptualmente detestables del pensamiento jurídico, como son el positivismo, el institucionalismo o el normativismo. La clave es ésta: el régimen

nazi está en la vanguardia de la historia pues ha dejado realmente atrás el modo de pensar del siglo XIX. Nada más lejos de su esencia que la mera restauración de cosas pasadas.

¿Por qué? Porque en la práctica jurídica alemana bajo el régimen nazi se abandonan todos aquellos elementos destinados a mantener la seguridad jurídica propia del positivismo jurídico burgués. Ya no son centrales ni la autoridad superior de la norma, ni la validez de una decisión apoyada en ella, deducida de ella o fundada en ella. En la sistemática positivista, la norma es el punto de referencia inexcusable. Ciertamente, se reconoce que la interpretación de la norma puede dar pie a una decisión más o menos desvinculada de ella: pero nunca puede prescindirse del hecho de que la norma es el elemento fundamental.

Pues bien, la práctica bajo el régimen jurídico nazi desprecia la norma como el elemento central de la decisión y en su lugar coloca las «cláusulas generales». Se supone que toda norma es como un texto sin sentido en sí mismo, salvo que se ponga en relación con «conceptos indeterminados de todo tipo, reenvíos a medidas y conceptos extralegales como buenas costumbres, lealtad y buena fe, exigibilidad y no-exigibilidad, razón suficiente, etcétera». Naturalmente, de la síntesis de estas cláusulas generales y cualquier norma, sea la que sea, se puede seguir cualquier sentencia. Por tanto, estas cláusulas generales incluyen un elemento de inseguridad, de falta de calculabilidad y, weberianamente, de irracionalidad del derecho. El derecho, bajo ellas, no puede aspirar a ser *ius certum* ni a disfrutar de la evidencias que siglos de juristas profesionales han intentado darle.

Lo que está claro es que bajo estas cláusulas generales, el derecho se pone en contacto con lo que está más allá del derecho. Nada que objetar a este movimiento. El derecho no puede convertirse en una esfera autónoma de la vida social. En algún punto tiene que conectarse con ella. Heller, y el propio Max Weber, sabían que toda *Gesetz* posee inexcusablemente una

Grundgesetz de la que obtiene su legitimidad en última instancia. El problema no es que las normas positivas no reconozcan cláusulas generales previas. Schmitt lo sabe: ésa es la función del derecho natural en la tradición racionalista.

Lo que está en cuestión entonces es las diferentes concepciones del derecho natural, como sistema de normatividad suprema que somete a su contexto el derecho positivo. Pues la cuestión es que si el derecho natural apela a principios como libertad de movimiento, opinión, reunión y expresión, autonomía de la persona en relación con sus fines, dignidad e inviolabilidad de su cuerpo y de su psique, igualdad de oportunidades, etcétera, las normas positivas reciben principios de interpretación que no las toman radicalmente imprevisibles. Al contrario: estas interpretaciones serán coherentes con los valores de los que nadie en el seno de nuestra sociedad desearía desprenderse de buena gana.

Pero si las normas generales son «lealtad y buena fe, buenas costumbres, aplicadas al interés de la totalidad del pueblo» [67], si se dan entrada a delitos indeterminados como «la deslealtad, la traición a la nación o la traición económica» [69], «cambia de hecho todo el derecho sin que sea preciso que cambie una sola ley» [pág. 68]. Y entonces del derecho se sigue cualquier cosa. La decisión en este caso no es infundada, pero su fundamentación la hace imprevisible. Cualquier elemento comprobable y objetivo del derecho se hunde, frente a la conclusión del juez.

Ya Max Weber era muy consciente de que el valor formal del derecho no puede tener vigencia sin un complemento de valores materiales, que él reconocía en la inevitable tradición del iusnaturalismo moderno. Schmitt, frente a este derecho natural racional moderno, opone un derecho natural que refleja «la relaciones vitales natural y realmente dadas» [69]. Pero cuando describe con otras palabras el sentido de esta frase lo que realmente dice es que «en ellas se hace visible inmeditamente la relación intrínseca que existe entre el orden estatal social y nacional de la vida de una comunidad» [72]. Esto es: el

valor material que orienta toda la práctica jurídica no es a su vez una norma, sino la voluntad estatal elevada a derecho natural de una comunidad nacional. Ahora bien, como esta comunidad estatal se basa en el principio fundamental del Führer, los conceptos de «lealtad, adhesión, disciplina y honor» se tornan aplicaciones inevitables del principio del orden concreto. El normativismo de la división de poderes está previsto que desaparezca. El derecho que tiene en su cima esta apelación al Führer se convierte finalmente en la justicia del Cadí, por volver a Weber.

No se trataba de dejar atrás el modo de pensamiento del siglo XIX: se trataba de dejar atrás los siglos de racionalidad jurídica generados desde el alba de la modernidad. Frente a ello, lo que realmente se invoca con el orden concreto es la existencia de un derecho natural histórico, que pertenece a cada pueblo en su evolución temporal. Y además, se invoca el hecho de que en el momento comunitario alemán, el derecho natural se concreta en la figura de la unidad política que procede de un Führer. Esto es de hecho lo que está en cuestión en este pequeño escrito: la superioridad de un derecho estatal, en cuanto que expresión de vida nacional, sobre cualquier otra normatividad de cualquier índole. La adulación es clara: lo que impulsa el régimen nazi es justo, se desprende de la propia racionalidad del derecho. Si el mundo burgués del positivismo fuese consciente realmente de los problemas teóricos del derecho, haría lo que el Führer. El tirano tiene razón.

¿Qué ventaja se pretende con esta adulación? Schmitt es un personaje que conoce demasiado a Hegel como para no haber caído en la tentación de invocar la dialéctica del amo y del esclavo. No es vano el mayor mentor de este pasaje, Kojève, pensaba que el único pensador genuino de Alemania vivía en Plattenberg. El argumento podía ser algo así como esto: si el Tirano es convencido por el jurista de que en el fondo tiene razón, quizás el jurista se haga necesario para la actuación del tirano. Y es preferible

que los juristas se conviertan en el soporte del régimen nazi a que lo sigan siendo los camisas pardas o los camisas negras.

En todo caso es una ingenuidad. El Tirano sabe más de lo que parece. Sabe por ejemplo que todo lo que cuenta es matar o morir. Y que todos los que pierden el tiempo en engañarlo o adularlo son a su vez engañados pensando que él hace caso de las palabras o que él tiene en cuenta a los que se queman las cejas escribiendo libros con trampas a su poder. Porque sabe todo esto lo único que de verdad le resulta imprescindible no es que los juristas le dan la razón, sino que los camisas pardas o negras le sean verdaderamente fieles. En las noches de camaradería y franqueza, en las noches de hastío y desesperación, en las noches en que de los ojos turbios emerge el ansia de destrucción total, el tirano y su cohorte ridiculizan siempre a los literatos aduladores. En lo que Schmitt consideró su testamento, escrito para el homenaje a Poppitz, que mientras tanto ya pendía de la horca, nuestro autor volvía a confiar en el derecho como la única posibilidad civilizatoria y volvía a confiar en el derecho histórico de Savigny y de Bachoffen. Pero ya tuvo la precaución de considerar que finalmente, más allá del orden nacional, existía un *ius publicum europeum*. Finalmente, el derecho histórico ya era inseparable del derecho romano. El pensamiento del orden concreto, del orden material se separaba del descarnado nacionalismo. Quizás los escritos schmittianos publicados en la época menos desgraciada en que el tirano ya había desaparecido deban ser leídos e interpretados al margen de las categorías del engaño o de la adulación. Quizás en ellos el germen de razón y de sentido teórico que atraviesa la obra de Schmitt pueda emerger a la luz sin el condicionante de la presencia espantosa del Tirano. El que ahora ha traducido de forma rigurosa la Dr. Monserrat Herrero, no cumple esa condición. A veces es preciso aceptar que el mínimo germen de razón, para brillar, necesita impugnar al tirano.

José Luis Villacañas Berlanga

SCHMITT, Carl: *Escritos de política mundial*, Estudio preliminar, selección y traducción de Horacio Cagni, Buenos Aires, Ediciones Heracles, 1995 (2 ed. 1996), 197 p.

El editor, Horacio Cagni, ha conseguido reunir quince ensayos de C. Schmitt bajo el hilo conductor de una idea: la posibilidad de una nueva *política mundial*. Con ello no se propone 'salvar' al célebre jurista y politólogo de sus implicaciones en el nacionalsocialismo alemán, sino contribuir a mostrar que una de las ideas de Carl Schmitt -pese a las 'aventuras intelectuales' por él reconocidas- tiene aun evidente actualidad en el debate sobre derecho y geopolítica internacional.

Los ensayos que componen esta antología, relacionados por orden cronológico y con indicación de sus fuentes (pp. 39-40), son los siguientes: "*Nacionalsocialismo y Derecho Internacional*" (1934), "La era de la política integral" (1936), "La séptima transformación de la Sociedad de Naciones" (1936), "La doctrina del derecho en el fascismo y el nacionalsocialismo" (1936), "El concepto de 'piratería'" (1937), "Estado totalitario y neutralidad internacional" (1938), "Inter pacem et bellum nihil medium" (1939), "*El concepto de Imperio en el Derecho Internacional*" (1939-40), "El mar contra la tierra" (1941), "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana" (1942), "*Cambio de estructura del derecho internacional*" (1943), "La guerra fría" (1949), "*La unidad del mundo*" (1951), "*La tensión planetaria entre oriente y occidente y la oposición tierra-mar*" (1955), "*El orden del mundo después de la Segunda Guerra mundial*" (1962).

Los títulos en cursiva o bien proceden de conferencias en Madrid (1943, 1962) y Buenos Aires (1952) o bien habían sido traducidas anteriormente al castellano, cuyo lector ha podido leer además un amplio abanico de obras del autor de *El concepto de lo político*. De la relevancia de C. Schmitt y de su ambigua o compleja personalidad es un testimonio expresivo el hecho de que no sólo haya sido invitado a la Universidad de Murcia por E. Tierno, quien tra-

duce el ensayo de 1955, sino que también ha sido presentado por M. Fraga con ocasión de la disertación de 1962 en el Instituto de Estudios Políticos.

No cabe duda de que una de las aportaciones más significativas del pensamiento de C. Schmitt se da en el campo del Derecho Internacional. A su crítica y rechazo de la Sociedad de Naciones -"más parecida a un hotel que a una asociación"- opone el derecho de los Estados a la igualdad. Tal derecho, según H. Cagni, "es más que un concepto jurídico: es el derecho a un espacio adecuado a sus necesidades" (p. 22). La teoría de los "grandes espacios" o del gran espacio (*Grossraum*), que constituye la respuesta al problema de una participación más libre e igual en el juego político internacional, se asienta en los siguientes supuestos. En primer lugar, en la tesis de K. Haushofer -en quien se inspira C. Schmitt-, según la cual el espacio condiciona la vida de un pueblo o nación de tal modo que, cuanto mayor es el espacio, mayores son las posibilidades de desarrollo y predominio. En segundo lugar, dada la situación geopolítica surgida de la Guerra de 1918, Schmitt creyó que entre el universalismo de las potencias occidentales y el internacionalismo del bloque del Este era posible "defender un orden de vida no universalista, nacional y respetuoso para con los pueblos" (1941); pero no comprendió -observa H. Cagni- que "las premisas del pangermanismo a ultranza no contemplaban, precisamente, las identidades de los pueblos incluidos dentro del gran espacio del Reich" (p. 23). En tercer lugar, Schmitt es consciente de que los grandes espacios son la lógica consecuencia del monopolio económico, energético y de comunicaciones. En cuarto lugar, la tesis del gran espacio (*Grossraum*) depende, también, del supuesto fundamental del concepto de lo político, a saber, la relación amigo-enemigo, pero concediendo a éste una dignidad tal que no se

busca destruirlo, sino dominarlo o contenerlo en su espacio.

Cuando C. Schmitt observa que en la guerra iniciada en 1939 se combate no sólo por el dominio terrestre en Europa, sino también por la hegemonía marítima entre EE.UU. y Japón, escribe: "El motivo fundamental de la actual guerra mundial es una rebelión contra este poder mundial y contra la pretensión de controlar el orden del mundo. Contra el universalismo de la hegemonía mundial angloamericana se afirma la idea de una tierra repartida en grandes espacios continentales" (1942). ¿Subyace en esta idea el espacio reivindicado por el Imperio alemán? La objeción es obvia. Pero H. Cagni hace las siguientes observaciones: por una parte, Schmitt defendía claramente un espacio y un derecho regionalista, esto es, un espacio continental con hegemonía alemana; por otra, se trataba de una comunidad cultural y de intereses, pensada no con fines de agresión sino con disposición y capacidad para cohabitar con otros grandes espacios, tales como los de EE.UU., URSS, Imperio británico o Japón; finalmente, en base a la dignidad que Schmitt, de formación católica, atribuía al enemigo o 'extraño', los nacionalsocialistas consideraron su teoría del *Grossraum* de valor limitado y sospechosa, dado que no auspiciaba

la completa destrucción del enemigo, y hasta los más extremistas le condenaron como al representante de "la más peligrosa forma de catolicismo".

En su documentado "Estudio preliminar" H. Cagni no pretende lavar la imagen del Schmitt colaborador con el régimen nazi (aventura demostrada en las págs. 7-21), sino mostrar que, pese a ello, algunas de sus ideas siguen teniendo resonancia actual en el debate sobre derecho y geopolítica internacionales. Si la teoría de los *grandes espacios* ha sobrevivido al fenómeno del pangermanismo, la idea que define lo político en base a la relación amigo-enemigo también parece haber sobrevivido al hecho de la agresividad germana a los pueblos de Europa. ¿Habría celebrado Schmitt la superación de los dos bloques de la guerra fría? De otro modo, ¿daría por terminado el conflicto? El autor de *El concepto de lo político* (1933) considera que un mundo que destruya la dicotomía amigo-enemigo sería un mundo sin política, el ser humano perdería entonces su condición de animal político, es decir, dejaría de ser tal. Pero ¿cómo articular, pues, dicha dicotomía con la tesis pluralista de los grandes espacios?

Eduardo Bello

STRAUSS, Leo: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, edición de Antonio Lastra, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI (colección "Novatores"), 1996, 167 p.

Leo Strauss en la recién estrenada colección "Novatores" de Edicions Alfons el Magnànim, bajo el impulso de J.L. Villacañas: he aquí el primer dato de interés. Se trata del impulso y la inspiración que suscita "el movimiento valenciano de renovación intelectual y científica que, desde finales del siglo XVII, preparó los espíritus para la época ilustrada" -leemos en la contraportada-. El dato más relevante, innovador, consiste sin duda alguna en dar voz a Leo Strauss en este final de siglo, en el que es noto-

rio entre otros rasgos característicos el triunfo del liberalismo. L. Strauss no sólo sigue atentamente el planteamiento crítico de C. Schmitt -su maestro en 1932- al liberalismo, sino que traduce dicha observación en una reflexión profunda sobre los supuestos de la nueva filosofía de lo político. El lector puede leer por primera vez en lengua castellana el resultado de dicha reflexión: "Apuntaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt", que es uno de los cinco ensayos traducidos y reunidos por

A. Lastra en la presente edición.

En edición muy bien cuidada y documentada, A. Lastra nos descubre, a la vez, a un pensador preocupado por los problemas de nuestro tiempo y algunas de las claves que le llevan a buscar en la comprensión del origen histórico de tales problemas elementos de una posible solución. En primer lugar, la relación Schmitt/Strauss es determinante para entender no sólo el recorrido que éste hace por la historia de la filosofía política (Hobbes, Spinoza, Maquiavelo, Platón, por ejemplo), sino sobre todo su propia perspectiva en el tema; "Sobre la ley natural" (1968) y "Filosofía como ciencia estricta y filosofía política" (1971) son dos de los ensayos que nos aproximan a dicho recorrido y perspectiva. En segundo lugar, dada su condición de judío y alemán, L. Strauss plantea el estudio del problema judío vinculándolo a la crisis y a la historia de occidente; tal es la clave de los otros dos ensayos que completan la edición: "Jerusalén y Atenas. Varias reflexiones preliminares" (1967) y "*Persecución y arte de escribir*" (1941), este último subrayado por A. Lastra en el título del libro.

La tensión que experimenta todo escritor cuyas ideas no coinciden con la cultura dominante y la estructura socio-política que le rodea ha sido y es uno de los fenómenos culturales, particularmente frecuentes en la civilización occidental. Para L. Strauss, el problema judío constituye uno de los síntomas más significativos de la crisis de la cultura occidental, esto es, de una tensión más profunda constitutiva de dicha cultura, a saber, la que existe entre razón humana (Atenas) y revelación divina (Jerusalén). Una tercera tensión o dimensión de la misma es la que se vive como conflicto entre los diversos regímenes políticos, por ejemplo, el existente entre comunismo y liberalismo o entre éste y el nacionalsocialismo. Los ensayos reunidos en este libro no sólo constituyen una muestra expresiva de los problemas que han preocupado a su autor, sino también de las tensiones que, identificadas en la delimitación de tales problemas, aun perviven como crisis más o

menos intensas en la cultura occidental. De ahí el interés por Leo Strauss.

Hemos anotado que la tensión o crisis considerada desde el prisma de lo político comenzó con la relación Schmitt/Strauss. De la relevancia de este dato habla también el libro de H. Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue* (1995), que incluye tres cartas de Strauss a Schmitt y las notas de aquél sobre el concepto de lo político de éste. Pues bien, "la interpretación y discusión del ensayo de Schmitt -observa A. Lastra en su *Prólogo-*, truncada dramáticamente por la adhesión de este último al nacionalsocialismo, versa en realidad sobre Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, es decir sobre los orígenes y los límites del liberalismo, que Strauss se veía obligado a deslindar" (p. 14). La tesis de Schmitt del fracaso del liberalismo, al cabo de tres siglos de cultura moderna, está argumentada desde su *concepto de lo político*. De otro modo, el fracaso del liberalismo no ha arrastrado el de lo político, sino que ha ocultado esta dimensión constitutiva de la cultura y de la naturaleza humana. De ahí la necesidad de la crítica de la cultura dominante, con el fin de recuperar y determinar otro concepto de lo político. Si lo político, como las demás dimensiones de la cultura, tiene su peculiar identidad, ésta no consiste sino en la diferencia 'amigo/enemigo'. Lo específico de lo político se define, pues, en referencia a una oposición concreta en la que es preeminente el componente 'enemigo', esto es, el que denota la posibilidad de la lucha real o de la guerra. De ahí que C. Schmitt considere que Hobbes acertó a ver en el 'estado de naturaleza' el estado auténticamente político, en tanto que está determinado por la disposición a la guerra.

Sin embargo, L. Strauss observa algunas diferencias de base entre Hobbes y Schmitt: 1) en el 'estado de naturaleza', la guerra que en Hobbes se da entre individuos, en Schmitt tiene lugar entre grupos o pueblos; 2) mientras en Hobbes la situación de guerra es motivo para superar, o negar en sentido hegeliano, el 'estado de naturaleza', en Schmitt dicho 'estado' se afir-

ma como lo específico de lo político; 3) al constituir el 'estado civil' como un modo de convivencia humana razonable, Hobbes lo hace sobre determinados principios -la afirmación del individuo frente al Estado, el derecho a la seguridad de la vida- que no sólo configuran un ideal de civilización, sino que convierten a éste en la primera piedra del liberalismo europeo; si Schmitt lee a Hobbes no es sino para descubrir la raíz del liberalismo en la expresa 'negación' del estado de naturaleza; 4) pero mientras Hobbes funda el liberalismo en un mundo iliberal, Schmitt emprende su crítica en un mundo liberal. En cualquier caso, "una crítica radical del liberalismo -concluye Strauss- es posible únicamente sobre la base de un correcto entendimiento de Hobbes. Mostrar lo que Schmitt ha de aprender para el cumplimiento de este urgente cometido era la ocupación principal de nuestras apuntaciones" (p. 55). Consecuente consigo mismo, L. Strauss no sólo se dedica a investigar lo que acontece en Hobbes (*The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, 1936), sino que amplía la mirada preguntándose por la transformación de la filosofía política en el Renacimiento (Marsilio de Padua, Maquiavelo), para extender la investigación a toda la historia de la filosofía política (L. Strauss y J. Cropsey, eds., *History of political philosophy*, 1963, tr. cast. en FCE) y, concretamente, al *Liberalism ancient and modern* (1968). La motivación de L. Strauss para dedicarse a esta tarea histórica del pensamiento político es doble: por una parte, lo que descubrió al menos desde 1933 como crisis de Occidente y de la modernidad y, por otra, la insatisfacción con el pensamiento contemporáneo incluido el de C. Schmitt.

La crisis de la cultura occidental, experimentada en lo político como amenaza tanto del comunismo como del nacionalsocialismo, es analizada desde la perspectiva del problema judío como tensión entre las dos grandes reivindicaciones representadas por Atenas y Jerusalén. Strauss siempre consideró esta tensión como "el corazón, la fuente de energía de la historia inte-

lectual de Occidente" y "el secreto de la vitalidad de la civilización occidental". Como sostienen N. Tarcov y T.L. Pangle, Strauss negó que la filosofía moderna hubiese puesto fin a este conflicto refutando la revelación. Sin embargo, en el planteamiento del problema judío no se deja guiar por los mentores de la comunidad judía de su época, H. Cohen y F. Rosenszweig, sino por la posición crítica de Spinoza y por el talante de la discusión Lessing-Jacobi, pues Spinoza y Jacobi habían sido objeto de las primeras investigaciones de Strauss (*Prólogo*, pp. 10-12). En definitiva, aunque Strauss consideraba el problema judío no sólo como síntoma de la crisis de Occidente y de la modernidad, sino también como uno de los límites del liberalismo, entendía que su solución no estaba en un régimen alternativo, como podría sugerir Schmitt, sino en el proyecto o programa liberal. Eso sí, inyectando en el liberalismo de tipo moderno (tolerancia, libertad, etc.) los rescoldos aun vivos del liberalismo de tipo antiguo (actitud socrática, ciudadanía republicana, por ejemplo).

Pero la tensión entre el ideal de la república perfecta y la habitual realidad sociopolítica se agudiza hasta tal punto, que el escritor que se propone defender y difundir tal ideal experimenta una tensión añadida en forma de 'persecución', a la que se ve obligado a responder disfrazando o creando un nuevo 'arte de escribir'. De ahí la celebridad de *Persecution and the art of writing*, según A. Lastra.

En definitiva, al gesto innovador de conceder la palabra a Leo Strauss, éste responde: la tarea hermenéutica exige 'leer entre líneas' a los pensadores que se han visto obligados a 'escribir entre líneas'; pese a que "los seres humanos nunca crearán una sociedad libre de contradicciones" o tensiones, a nadie se le exime de la interminable tarea de buscar la verdad de nosotros mismos; la filosofía política y su historia instruye, al menos, acerca de "los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres".

Eduardo Bello

TAUBES, Jacob: *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*. A cura di Elettra Stimili. Trad. di Gianni Scotto e Elettra Stimili. Quodlibet, Macerata, 1996.

Jacob Taubes encarna una figura de intelectual que sólo puede florecer en la generosidad de las culturas bien constituidas. No es un milagro, no es una norma: es fundamentalmente un lujo sutil que sólo puede brotar en la más compleja abundancia. Hay culturas que se especializan en producir cabezas señeras, mundiales, que se transmiten las preguntas relevantes y decisivas, que de forma perenne caminan en las crestas del oleaje de la historia; otras, más misteriosas, de repente, sin apenas cruzar esos largos y esforzados caminos de la preparación, del trabajo, de las generaciones, irrumpen con el brillo de los faros en la noche de niebla, se sitúan en el club selecto de la conversación mundial e intervienen un instante para luego volver al letargo de siglos. La gran tradición alemana responde al primer modelo. La cultura hispana se parece más a la segunda. Jacob Taubes sólo puede pertenecer a la primera. No hubiera sido posible entre nosotros. Por eso su figura es extraña, lejana, fascinante.

Entre nosotros, los intelectuales no pueden elegir: o son el número uno o no son nada. Eso parece al menos traslucirse tras las actitudes mayoritarias. Naturalmente, el juego es peligroso. La consecuencia es que nuestra vida cultural malvive en la más raída penuria. Aquí «cada uno mata a su pulga», una divisa que, como se ve, podría ser la forma organizativa de una tribu de macacos. En una cultura como la alemana, aunque desde luego también crece el resentimiento, existen muchas formas de reconciliarse con el destino personal. Taubes es una figura que sólo podría germinar en un ambiente cultural ordenado, atravesado por ciertas reglas, capaz de generar ese tejido sutil de movimiento de ideas que comunica entre sí, desde el respeto y quizás la distancia, no sólo a los que tienen que decir algo como genios, sino a los que pueden desplegar un frente adicional, modular una idea, reflejar a su manera un cosmos.

Sin ninguna duda, todo esto sólo es posible si además se apuesta, con una comprensión muy firme y valiente, por la virtud de la humildad, lo que para Taubes es algo congénito, dado su nacimiento en el seno de una familia de rabinos en la Viena de 1923. Pero si hemos de mirar su periplo vital, parece más bien que la humildad sea una de las condiciones de la productividad, una premisa –desde luego muy apropiada para el hebreo de este siglo, que se ha movido libre entre el triángulo Berlin-Jerusalem-Estados Unidos– para una vida llena de viajes y desplazamientos y, ¿por qué no?, también de éxito. Baste decir que Jacob Taubes es uno de los fundadores de la colección *Theoria* de la casa Suhrkamp y de la Revista «*Poetik und Hermeneutik*», que ha impartido clases en Harvard y en Berlin, que ha reunido en su memoria a lo más interesante de la filosofía alemana de procedencia frankfurtiana y de procedencia conservadora –por llamarla de alguna manera–.

El pequeño librito que aquí registramos, y que en el fondo nos propone un viaje por los capilares de la cultura filosófica de este siglo –no olvidemos que a través de los capilares el cuerpo recoge la vitalidad del oxígeno de la sangre–, nos da las claves para entender este lugar de síntesis de Taubes entre dos tradiciones aparentemente bien distintas como la que procede de Benjamin, que se orienta hacia la cultura crítica y revolucionaria, y la que, procedente de Weber, se orienta hacia el nacionalismo católico.

Las claves de este libro, sin embargo, se reducen a una: Taubes tiene memoria. Sin duda, estamos ante una virtud del hebreo. Al fin y al cabo, el Dios de este pueblo es el Dios del tiempo, y el único homenaje posible que recibe es la fidelidad. El caso es que Taubes no ha tenido que hacer nada especial para mantenerse en ese lugar de enlace, sino seguir el camino libre de la verdad. No cabe descubrir un voluntarismo en el

gesto de Taubes. Si a lo largo de su itinerario se ha encontrado en su camino y de forma permanente a Carl Schmitt —aquél, hebreo huido a Zurich, carne y sangre de los masacrados; éste, jurista del régimen nazi, él mismo antisemita— y si ese encuentro ha sido productivo, es sencillamente porque los caminos estaban de por sí cruzados, porque la objetividad hacía inevitable ese cruce. El estudioso de la escatología occidental, inevitablemente tenía que encontrarse con Erik Peterson, y por tanto con la *Teología política* de Carl Schmitt. El agudo lector de Löwith tenía que convertirse en agudo lector de Schmitt. El que, por tantos motivos, debía quedar fascinado por las tesis de la filosofía de la historia de W. Benjamin, inevitablemente tenía que reconocer el profundo diálogo que estos textos mantienen con los escritos del jurista. Quien tenía memoria, tenía que seguir las pistas de Koselleck, tras Schmitt, y recordar a Habermas que, sabiéndolo o no, consciente o no, él había empezado su carrera tras los temas de estos pensadores conservadores. No tenía de qué avergonzarse. También Otto Kirchheimer y Han Mayer, vinculados a la Escuela de Frankfurt, pasaban por discípulos suyos. No era el primero.

Pero sobre todo, en este ejercicio de memoria, lo que se alcanza a visualizar de una forma luminosa es algo parecido a un destino. Varias veces a lo largo de este libro se recuerda que si algún suplicio le fue ahorrado a los hebreos en las tragedias de este siglo, en el holocausto, éste fue el del juicio. Ellos no tuvieron elección. No definieron libremente a su enemigo. Con anterioridad a todo uso de la libertad, ellos ya se vieron situados en el escenario de la muerte, como enemigos y víctimas. La fascinación por la comprensión de esta tragedia, más allá de las falsas apelaciones a la maldad humana, al carácter rastrero de los hombres: eso es lo que mueve las reflexiones de Taubes. Las raíces del antisemitismo en la cultura europea: ésa es verdaderamente la cuestión. Esas raíces son las que forjan un destino que pasa por encima de los hombres, de las decisiones, de la libertad. Pues

el antisemitismo está en la base misma del catolicismo. Al fin y el cabo la legitimidad del cristianismo procede del sencillo hecho de que como judíos no creyeron a Jesucristo. Desde el mismo inicio, la raíz gnóstica del catolicismo, la raíz paulina del catolicismo, era antisemita. El desprecio a su Dios creador era necesario para ensalzar al Dios salvador.

La orgullosa obstinación del judaísmo es lo que no ha entendido nunca el cristiano. Finalmente, lo que está en juego es la cuestión de la elección, de la *certitudo salutis*, elevada ahora a clave de la filosofía de la historia. El cruce de caminos entre la cultura judía y la cultura católica era inevitable desde el momento en que las dos culturas tienen que pensar la historia en el límite, en el momento del fin, en el momento del apocalipsis. Pero esta exigencia es la misma cosa que la creencia en Dios. Puesto que la escatología es sólo una, las dos versiones rivales de la misma tienen que luchar inevitablemente entre sí: la apocalíptica conservadora de Schmitt, que sigue viendo la institución como lo único que puede detener la ruina del mundo; y la apocalíptica revolucionaria, que sigue viendo en la destrucción de la institución política la emergencia del verdadero pueblo elegido. Puestas así las cosas, la cuestión estaba clara: la sentencia heracliteana que preside este volumencito queda plenamente justificada: armonía de contrarios, *in divergente accordo*.

Con ella sin embargo no se acaba el problema, sino que se produce. Pues esa sentencia de Heráclito, que describe el hecho, la profunda afinidad electiva de los que encarnan el par amigo-enemigo, no es ni católica ni hebrea. Y por eso, como tal, aunque describa muy profundamente una larga historia de lucha, ésta en sí misma queda finalmente sin explicar. Si hay amigos y enemigos, éstos han de vivir «in divergente accordo». Eso resulta claro. Pero el problema está justo en la premisa: ¿por qué hay amigos y enemigos? Que el catolicismo y el judaísmo sean finalmente enemigos bajo la forma de la teología política, tal y como dice

Taubes, parece claro. Que esa teología política sea la cruz de las teologías respectivas, también. Pero, ¿pór qué han de existir los enemigos? Esto es lo no se explica meramente con decir que deben vivir en una armonía de contrarios. La descripción de una cosa no puede explicar la existencia de esa cosa. A menos que la razón de la misma existencia sea la hostilidad. A menos que la diferencia como tal haya penetrado hasta

la última fibra de la existencia, de tal manera que dejar de ser enemigo signifique pura y lisamente dejar de ser. La resignación ante esta ontología parece un supuesto de Taubes, tanto como lo fue de Schmitt. Esa resignación levanta una duda que no parece disolverse tras la lectura de este instructivo libro.

José Luis Villacañas Berlanga.

VALLESPIN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política, 5. Rechado y desconfianza en el proyecto ilustrado*, Madrid, Alianza, 1993, 492 p.

Dos son los motivos que me han llevado a reseñar este vol. 5 de la *Historia de la Teoría Política* dirigida por F. Vallespín: el motivo principal lo constituye la obra general en sí misma; el hecho de que el cap. V del presente volumen esté dedicado a Carl Schmitt indica la razón ocasional. No cabe la menor duda de que el proyecto -realizado por primera vez en España y por especialistas españoles en su mayor parte- de una historia del pensamiento político occidental representa un acontecimiento de primer orden en la cultura española. Veamos algunas de las características del proyecto global, como paso previo para comprender la lectura que en ella se hace de C. Schmitt.

Seis volúmenes configuran la obra, *Historia de la Teoría Política* (1990-1995), que registran los pensadores, las corrientes y los problemas más significativos del pensamiento político occidental: 1) Los clásicos greco-latinos y medievales, 2) "Estado y teoría política moderna", 3) "Ilustración, liberalismo y nacionalismo", 4) "Historia, progreso y emancipación", 5) "Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado", 6) "La reestructuración contemporánea del pensamiento político". Se trata de una obra colectiva, comparable por lo tanto no a la de G. Sabine sino a la de L. Strauss y J. Cropsey. Se distingue de ambas, porque incorpora en cada volumen, en su caso, los teóricos españoles y latinoamericanos; al dar voz a estos últimos, la

obra hace suya de modo incipiente la tesis del actual multiculturalismo. Se diferencia, además, por la atención que le presta al pensamiento político contemporáneo (vol. 6). En la realización del original proyecto han participado, además de F. Vallespín -autor de las seis "Introducciones", que constituyen la expresión de una sabia dirección-, especialistas de ciencia política, pero también de filosofía del derecho, moral y política, en su mayor parte.

Aun sin propósito de exhaustividad, la obra constituye la recuperación de los clásicos de la filosofía política para la cultura española, una tarea que cubre la carencia que ya denunciara E. Tierno Galván, sobre todo en lo que al pensamiento moderno ilustrado se refiere. En segundo lugar, significa una apuesta por la Filosofía Política en sentido fuerte, es decir, por la *gran Teoría*, en un doble sentido: como lectura de los grandes pensadores de lo político en su historia, y como reconstrucción de la teoría política contemporánea con sus problemas, debates, conceptos, corrientes y autores más destacados; desde ambas dimensiones de la filosofía política se nos proporcionan las claves teóricas para interpretar y pensar aquello que en nuestro tiempo llamamos 'la política' o 'lo político', pese al diagnóstico de P. Laslett en los años cincuenta de la muerte de la filosofía política. En tercer lugar, la obra dirigida por F. Vallespín supone -en cierta manera- una apuesta por la línea desarrollada a

partir del proyecto moderno ilustrado.

La última característica no olvida que esta obra se propone "proseguir una conversación sobre el hombre y la naturaleza de su asociación político-social, que se mantiene ininterrumpida desde los albores de la humanidad" (vol. 6, p. 8). Pero supone, al mismo tiempo, tener a la vista la metodología que la inspira -investigar el pasado o contexto desde nuestro problemático presente, así como el énfasis puesto en un determinado 'contexto' que ha dado lugar a los vols. 2, 3 y 4. La línea programática en ellos desarrollada, que se articula en torno a los conceptos políticos centrales de democracia, legitimidad, ley, poder, libertad, entre otros, puede ser denominada *proyecto emancipatorio*. En una obra que, por ser colectiva no lo tiene fácil, éste sería un posible 'hilo conductor' de la plural trama argumentativa. Al menos posee la virtualidad de permitirnos descifrar el sentido no sólo del vol. 5, que comentamos, sino sobre todo la presencia de C. Schmitt en él. (Desde esa perspectiva también se entiende mejor el vol. 6).

A la luz del hilo narrativo indicado se dibujan las siluetas del subtítulo del vol. 5, *Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado*. El contenido es el siguiente: "Reacciones ante la Revolución Francesa: Burke, de Maistre, de Bonald" (J. Abellán), "F. Nietzsche" (J. Sauquillo), "La teoría de la élites" (M.L. Morán), "Los fascismos" (R. del Aguila), "C. Schmitt y el decisionismo político" (G. Gómez Orfanel), "El pensamiento conservador español en el siglo XIX" (C. López Alonso), "El populismo en Latinoamérica" (S. Funes y D. Saint-Mezard), "La vuelta a la tradición clásica: L. Strauss y E. Voegelin" (F. Vallespín), "Neoconservadurismo" (A. Oliet Palá). El contenido tiene que ver sobre todo con la *Retórica de la reacción*, según reza el título de un libro de A. Hirschman. Pero como nos advierte F. Vallespín en la Introducción a este vol. 5, su planteamiento excede los límites de lo que puede entenderse por conservadurismo. Desde luego, se trata del "carácter de *reacción* que las teorías

que aquí recogemos tienen respecto de teorías, doctrinas o acontecimientos políticos concretos que se suceden desde la Ilustración" (p. 7). No obstante, la pretensión de enmarcar todo el contenido del volumen bajo el término 'reacción' no deja de plantear dificultades. En opinión del director de *Historia de la Teoría Política*, pensadores como F. Nietzsche y C. Schmitt exigen una "mención aparte", no sólo porque su obra suele estar ausente de las historias del pensamiento político, sino por el sentido mismo de dicha obra.

Por lo que a Carl Schmitt se refiere, es imposible no reconocer inseparablemente la cara (un constitucionalista relevante) y la cruz (ha sido uno de los teóricos del III Reich) de su obra. "Su relevancia para el pensamiento político - escribe F. Vallespín-, y aquello que contribuye a ubicarlo en este volumen, obedece más bien a su radical antiliberalismo, y a su pesimismo antropológico, que, al modo hobbesiano, desemboca en una sobrevaloración del poder del Estado como sede de la *decisión* política última, sujeta en todo caso a la *racionalidad de la ocasión*" (p. 12). Tal es la tesis desarrollada en el cap. V por G. Gómez Orfanel desde tres perspectivas complementarias. En primer lugar, describe la relación entre la vida y la obra de C. Schmitt, en particular desde *Die Diktator* (1921) y *Politische Theologie* (1922) hasta *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938); desde esta perspectiva la figura del autor de *Der Begriff des Politischen* (1927) es inseparable del crítico del orden constitucional de Weimar, del teórico del III Reich y del colaborador con el nuevo régimen, aunque luego emprendiera su propia rehabilitación desde los años 50. En segundo lugar, estudia el decisionismo político de Schmitt y su preferencia por lo excepcional, a partir de la tesis de *Politische Theologie*: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción"; una de las consecuencias de dicha tesis es que la dictadura (expresión de la decisión concreta) sería preferible al parlamentarismo liberal. Y, en tercer lugar, hace una lectura de

El concepto de lo político en la que observa, entre otros planteamientos, no sólo la conexión entre la primacía de lo político y el incremento del poder –incluida la dictadura y el estado de excepción– del nuevo Leviatán, sino también, siguiendo a Hobbes, la necesidad de dominación sobre la base de una antropología pesimista; ello explica que “el rechazo del liberalismo por parte de Carl Schmitt incluya también a la democracia liberal, y en la época de Weimar, a los sectores que sustentaban la Constitución de 1919, entre los que podemos incluir a la socialdemocracia” (p. 269).

Que las críticas de C. Schmitt al parlamentarismo liberal y democrático hayan encontrado eco hasta en determinados sectores de izquierda no tiene por qué sorprender. Lo verdaderamente sorprendente sería no distinguir en su obra la

cara del envés, convirtiendo al reconocido constitucionalista en caballo de troya para difundir las evidentes torpezas del filósofo de la política.

No cabe duda de que el vol. 5 de *Historia de la Teoría Política*, así como toda la obra, constituye una excelente guía para acompañar al lector, tanto al no experto como al especializado, en el viaje por el espacio (teórico y práctico) de lo político. No cabe la menor duda de que esta historia del pensamiento político, junto con dos revistas nuevas –*Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid, 1993) y *La Política* (Barcelona, 1996), revista de cuyo Consejo Asesor es miembro F. Vallespín–, constituyen el acontecimiento cultural que permite superar, por fin, una de las asignaturas pendientes de la cultura española.

Eduardo Bello

HAMPSHER-MONK, Ian: *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, traducción de Ferrán Meler, Barcelona, Ariel, 1996, 682 p.

Este gran libro, publicado por Blackwell en 1992, constituye una prueba evidente de que la filosofía política goza a finales del siglo XX de buena salud, pese a que hace apenas cincuenta años P. Laslett había levantado acta de su defunción. Es sabido que R. Dahl se sumaba a tal opinión, en la creencia de que los grandes libros de filosofía política sólo pueden ser argumentativos y analíticos en su forma, y normativos en su orientación, pero no simplemente históricos. En ambos casos se olvidaba que la reconstrucción de la historia del pensamiento político es también una manera de hacer filosofía política. Al hacer revivir el pensamiento de los autores clásicos de lo político, Hampsher-Monk no se propone sino estimular a los estudiantes a pensar por sí mismos los viejos y los nuevos problemas de la filosofía política. Guiar, pues, al joven estudiante o al lector no experto pero interesado en los principales textos modernos constituye uno de los objetivos del libro. El autor se propone,

además, un segundo objetivo: “reflejar algo del estado actual del trabajo especializado sobre cada uno de los pensadores tratados” (p. 9).

En función de este doble propósito está configurado el libro tanto desde el punto de vista del contenido como desde la perspectiva metodológica. El autor ha tomado una primera decisión, a saber, la de primar el estudio intensional de determinados pensadores frente al análisis exhaustivo del pensamiento político moderno. En consecuencia, en lugar de abrumar al lector con todos los textos mayores y menores de la filosofía política de ese período, se han seleccionado solamente diez grandes textos o pensadores: Hobbes, Locke y Hume, Rousseau, *El Federalista* y E. Burke, Bentham y Stuart Mill, Hegel y Marx. ¿Es arbitraria tal decisión? Indudablemente. Pero Hampsher-Monk no oculta que, lejos de seguir la perspectiva histórica de G. Sabine (*Historia de la teoría política*, 1937), que comienza con la ciudad-Estado y el pensa-

miento político antes de Platón, y llega hasta el nacionalsocialismo, prefiere el objetivo más concreto de formar en filosofía política, no en historia. Un dato cuantitativo muestra la diferencia: mientras Sabine dedica una media de 15 páginas a cada capítulo, Hampsher-Monk dedica unas 65 páginas a cada autor. La limitación selectiva a diez grandes pensadores puede ser arbitraria, pero cumple el primer objetivo de ser "una suerte de guía de viaje para estudiantes que siguen cursos denominados de *Historia del Pensamiento Político*, algo que puedan llevar consigo mientras luchan a brazo partido con el texto" (p. 10).

El autor justifica la decisión de comenzar en Hobbes; pero no la de llegar y terminar en Marx. Tampoco explica por qué E. Burke o J. Bentham han ocupado el lugar, por ejemplo, de Montesquieu o de Kant; por qué *El Federalista* es más importante que Tocqueville; por qué no se habla de Spinoza. ¿Ello obedece, acaso, al interés de primar la línea anglosajona? Tal vez, dado que en el libro de G. Sabine se observan las mismas omisiones. Sin embargo, tal motivación queda neutralizada en la obra de L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política* (1963 y 1987) en la que, siguiendo a Sabine en su amplia perspectiva histórica, le supera en cambio incorporando otros autores y textos, entre ellos los anteriormente omitidos.

Comenzar con Maquiavelo una historia del pensamiento político moderno, cuando no con Marsilio de Padua, parece una necesidad ineludible. Sin embargo, Hampsher-Monk aduce al menos dos motivos para comenzar con Hobbes. El primero lo constituye la publicación programada de un libro de similares características, que cubrirá el pensamiento político de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento, de Janet Coleman, colega y amiga suya, con quien creó en 1980 la revista *History of Political Thought*. El segundo, de carácter teórico, se refiere al hecho de que Hobbes, por una parte, no es tan innovador como él mismo pretende, pues a través de su obra "fluyeron muchas de las pre-

ocupaciones y de los recursos de los predecesores y coetáneos"; por otra, ha influido más de lo que se cree, pues el *Leviatán*, ese gran texto donde resuenan los problemas y controversias de las guerras civiles inglesas, constituyó "buena parte del programa de los dos siglos siguientes o más" (p. 13).

Desde el punto de vista metodológico, se observan las siguientes características. 1) Un notorio rigor expositivo tanto en lo que se refiere al análisis de problemas como a las referencias o fuentes de los mismos; el recorrido diacrónico por los textos de un autor, casi completo, está documentado con detalle y rigor analítico no sólo en las notas a pie de página, sino también en la extensa bibliografía correspondiente a cada capítulo, con relación explícita de las fuentes primarias (del autor y de otros autores) y secundarias (de carácter bibliográfico, biográfico, estudios de conjunto, publicaciones periódicas, artículos, y obras generales y de contexto); el autor pone especial énfasis en las notas a pie de página, con el doble fin de establecer tanto la base de las "pretensiones interpretativas en el texto", como de elaborar argumentos o de exponer puntos de vista que, insertados en el texto principal, hubieran podido generar ambigüedad o confusión. 2) La importancia dada al contexto histórico se traduce en la "Introducción" con la que comienza cada capítulo. 3) Pero aun consciente de que "los lenguajes son productos irreductiblemente sociales", Hampsher-Monk considera que la obra de un determinado pensador no es en sí misma un lenguaje, sino "un enunciado único, o más bien un conjunto de enunciados que constituyen un *argumento*" (p. 11); de ahí que, junto al movimiento que remite el texto al contexto - en busca del vocabulario político heredado o de acontecimientos reales subyacentes- se observa el momento contrario que muestra el esfuerzo creativo del filósofo o el *logro* propio de cada autor en su empeño en rehacer con coherencia la vida política humana, llena de contradicción e incoherencia.

Tales son, entre otras, las características que

hacen de este libro un 'gran libro' de filosofía política, en el que el autor combina hábilmente el punto de vista científico (la descripción de lo que es) con el del pensamiento normativo (lo que el filósofo prescribe o propone como lo que hay que hacer).

Si las características metodológicas constituyen un guiño al especialista, el autor piensa sobre todo en el lector no experto, como el estudiante de historia, de filosofía o de ciencias políticas. "Para los filósofos -escribe- presenta una gama de problemas y modos de enfocar las cuestiones políticas y su posible relación con la epistemología, la filosofía moral y la filosofía de las ciencias sociales y, como se reconoce cada vez con mayor frecuencia, un sentido necesario de la propia historia de la filosofía en este ámbito. Para los historiadores, aunque buena parte del estudio riguroso de las fuentes se ha desplazado al ámbito más manejable de un episodio o controversia particular en el que los textos menores

y el contexto pueden ser el centro de atención, aún existe la necesidad de una comprensión capaz de esbozar cuáles han sido los principales enunciados teóricos, aunque sólo sea dentro de un contexto más amplio para estudios más estrictos de la teoría, de hecho, de otras ramas de la historia. Para los estudiantes de ciencias políticas el estudio de la teoría proporciona una manera de forzar la confrontación con cuestiones normativas que, de otro modo, a menudo quedan disimuladas, facilitando el estudio comparativo de los gobiernos; el análisis de los textos proporciona también una de las bases más disciplinadas para la apreciación de las ideologías. Para aquéllos que reclaman cabalmente para sí el estatuto de 'científicos de la política', la necesidad de recordarles la base hermenéutica de los conceptos y el vocabulario que desarrollan es mayor aún" (pp. 9-10).

Eduardo Bello